

THÈSE DE
PARIS.
1890
N^o. 11.

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADEMIE DE PARIS

ÉTUDE CRITIQUE
SUR UNE
THÉORIE CONTEMPORAINE
DE
L'IMMORTALITÉ CONDITIONNELLE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 7 juillet 1890, à 4 heures

PAR

JOSEPH BÈS

LYON

IMPRIMERIE NOUVELLE

52, Rue Ferrandière, 52

—
1890

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

ÉTUDE CRITIQUE
SUR UNE
THÉORIE CONTEMPORAINE
DE
L'IMMORTALITÉ CONDITIONNELLE

THÈSE

ACAD.

UGD. B.

BIBL.

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 7 juillet 1890, à 4 heures

PAR

JOSEPH BÈS

LYON

IMPRIMERIE NOUVELLE

52, Rue Ferrandière, 52

1890

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

Président de la soutenance : M. ALLIER.

Examineurs.....	{	MM. ALLIER.
		STAPPER.
		LICHTENBERGER.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

La question de l'immortalité conditionnelle, dont nous abordons aujourd'hui l'étude, a une importance plus grande qu'on ne le pense en général. Non seulement elle présente l'intérêt qui s'attache à tout ce qui regarde la destinée finale de l'homme, mais encore elle nous met en face d'un des plus grands problèmes qui aient agité l'esprit humain, celui de notre origine et de notre vraie nature. A ce double titre, elle aurait déjà droit à toute notre attention. Quand nous aurons ajouté que, de tous les côtés, elle touche aux points les plus importants de la théologie, nous croirons avoir suffisamment justifié le choix de notre sujet.

Des milliers de générations ont passé sur la terre, chacune d'elles comprenant des centaines de millions d'êtres humains ; que sont-ils devenus ? Sont-ils détruits pour toujours ? Ils avaient été créés pour le bien, pour le bonheur, pour la sainteté ; la plupart sont morts bien éloignés de ce but. Est-ce que tout est fini pour eux ? Nous ne pouvons échapper à

l'impression que ces êtres n'ont pas réalisé la fin en vue de laquelle ils avaient été formés. Bien plus, nous sommes obligés de reconnaître qu'un grand nombre n'ont pas trouvé ici-bas les conditions qui devaient leur permettre la réalisation de leur destinée.

D'autre part, la loi morale, qui sous différentes formes se présente à tous les hommes, réclame une sanction sous la forme de récompenses ou de châtimens. En même temps, un profond instinct de justice nous dit que la répartition des souffrances et des joies est sans rapport ici-bas avec la valeur morale des individus.

A ces questions, qui pèsent douloureusement sur notre temps, les théologiens nous apportent trois réponses principales.

Le juste seul est immortel, le méchant est tôt ou tard anéanti. C'est la réponse du Conditionalisme.

Tous les hommes rentreront un jour dans l'obéissance à Dieu et jouiront d'une éternelle félicité. C'est la réponse de l'Universalisme.

L'homme, créature immortelle, vivra éternellement, ou près de Dieu, dans la félicité, ou loin de Dieu, dans la souffrance; selon qu'il aura accepté ou repoussé le salut qui est en Jésus-Christ. C'est la réponse de la théologie traditionnelle.

Examiner successivement chacune de ces doctrines, comparer leur valeur théologique, les arguments sur lesquels elles s'appuient, les étudier dans leurs conséquences théoriques et pratiques, ce serait là non seulement un travail d'un véritable intérêt, mais assurément le moyen le plus certain d'approcher de la vérité sur cette importante ques-

tion. Malheureusement l'étendue d'un tel travail, les difficultés qu'il présenterait ne nous permettent pas de songer à l'entreprendre; pour le moment, nous nous contenterons d'examiner celle des trois théories eschatologiques qui nous paraît la plus hardie, non seulement par la nouveauté de quelques-unes de ses affirmations, mais encore par l'esprit conquérant et les prétentions de plusieurs de ses représentants.

Mais en étudiant le conditionalisme, nous devons encore nous limiter. Il serait difficile de présenter dans ce court travail les formes diverses sous lesquelles il s'est montré à travers l'histoire du christianisme, depuis les affirmations hésitantes, souvent contradictoires, de quelques Pères jusqu'à la théorie philosophique dont M. Renouvier est le plus illustre représentant. La forme la plus connue, la plus populaire, est celle que nous trouvons dans les ouvrages de M. White, théologien anglais distingué et de M. Pétavel-Oliff, docteur en théologie (1). Les efforts qu'ils ont faits pour répandre leurs idées dans le public religieux et au sein des congrégations nous paraissent une raison suffisante pour examiner spécialement leur doctrine, afin de savoir s'il y a lieu de les appuyer ou de les combattre dans leur tentative de vulgarisation du conditionalisme.

Ce n'est assurément pas ici le lieu de faire une théorie de l'inspiration des saintes Ecritures, mais en notre temps il convient plus que dans tout autre, qu'en abordant l'examen

(1) E. White, *L'Immortalité conditionnelle ou la vie en Christ*, traduction de Byse, Paris, 1880.

Pétavel-Oliff, *La Fin du mal*, Paris, 1872.

d'une question de théologie nous disions sur quelle base nous prétendons nous appuyer, à quelle autorité nous ferons appel.

Faut-il envisager la doctrine de Jésus et celle des apôtres comme une des phases de la pensée religieuse dans la recherche de la vérité, une des mille formes que revêt la vérité dans ses relations avec l'esprit humain, une des transformations que cet éternel protégé subit avant de se révéler à l'homme? Serait-ce là une expression de la vérité relativement et momentanément exacte, intéressante sans doute, mais qui, n'étant que le produit du milieu dans lequel elle s'est fait jour, n'a en somme qu'une valeur purement historique? Il y a dans une telle conception une part de vérité que nous n'avons garde de méconnaître. Il est hors de doute que la vérité ne peut être saisie par notre esprit que d'une manière relative; il est certain que les formes de notre connaissance des choses sont imparfaites et devront se modifier; nous en sommes avertis par cette parole simple et profonde de l'apôtre Paul : « La connaissance sera abolie. » C'est ainsi que les rapports de Christ à Dieu ne sont représentés que d'une manière incomplète par les termes Fils et Père. Dieu seul connaît, par ce fait que tout est en lui; aussi bien, nous ne pouvons nous approcher de la vérité qu'en nous approchant de Dieu, et nous connaissons pleinement quand, affranchis des modes actuels de notre existence, des formes de notre entendement nous réaliserons dans toute son étendue cette promesse : *Dieu sera tout en tous*.

Cette concession faite à la théorie que nous rappelions tout à l'heure, nous pouvons dire que nous ne saurions l'admettre. Aussi longtemps que nous vivons ici-bas, aussi

longtemps que nous sommes soumis aux formes actuelles de l'entendement, aussi longtemps certaines formules nous apparaissent comme la vérité dans l'acception relative et restreinte de ce mot. Nous croyons que ces doctrines pouvant varier dans leur expression, ont une valeur définitive dans ce qui en est le fond, l'enseignement du Christ. Qu'on les compare, du reste, aux produits du même milieu ; qu'on les compare même aux produits des milieux les plus propres à fournir l'expression la plus pure, la plus haute de la vérité, on trouvera toujours dans ces derniers une infériorité hors de toute comparaison. Dès que la pensée des âges suivants s'affranchit du mouvement initiateur, l'innovation est stérile et pernicieuse, la puissance de vie et de liberté diminuée.

Quant aux livres du nouveau Testament, nous pouvons dire qu'ils se distinguent si nettement, si profondément des livres sortis du même milieu, qu'il faut nécessairement leur faire une place absolument à part, et non seulement dans leur milieu immédiat, mais dans les autres livres. Ce que les autres ouvrages auront de meilleur sera le développement de ce mouvement initial, ce qu'ils apporteront de nouveau, sera le germe des doctrines qui pendant des siècles ont opprimé les esprits, enchaîné la pensée, défiguré le christianisme. Et, s'il existe actuellement de si violents adversaires de l'Evangile, s'il y a de si douloureux malentendus, c'est parce que les principes de justice et d'amour que le Christ avait proclamés ont été méconnus et foulés aux pieds.

C'est donc dans la Bible, plus que dans tout autre livre, au-dessus de tout autre livre que nous chercherons la lumière, mais désirant plutôt qu'une fidélité servile à en reproduire la lettre, une intelligence désintéressée et libre de l'esprit.

C'est dire que nous ne repousserons pas tout raisonnement ; car l'esprit de l'homme ramené vers la lumière par la communion avec Dieu, a la pensée de Dieu.

Nous ne prétendons pas apporter des preuves certaines, des arguments nouveaux et définitifs, nous croirons avoir assez fait si nous justifions pleinement une théorie formée par l'étude attentive, et (nous croyons avoir le droit de l'ajouter) aussi consciencieuse que possible, de la question.

CHAPITRE PREMIER

EXPOSÉ DE LA QUESTION

Quand on parle d'immortalité conditionnelle, on entend par là que l'homme ne possède pas l'immortalité à titre définitif, inaliénable ; mais qu'elle lui est donnée ou conservée, sous la condition de vivre dans une relation étroite avec Dieu. Qu'il obéisse à son Créateur et il peut être assuré de la vie ; qu'il sorte de la voie de l'obéissance et, par ce seul fait, il marche vers le néant.

Avec les chrétiens de toutes les communions, les théologiens conditionalistes reconnaissent en l'homme une âme faite à l'image de Dieu, capable d'obéir ou de résister à la loi divine, libre et responsable, appelée à rendre compte un jour de toutes ses œuvres, pour en recevoir la rétribution ; ils admettent, de même, qu'une vie éternelle attend le chrétien et qu'un châtement est réservé au méchant. Ici commence le désaccord ; dans l'anthropologie d'abord, dans la sotério-

logie, et surtout dans l'eschatologie. Mais le désaccord n'est guère moindre parmi les conditionalistes que entre eux et les autres théologiens. En effet, nous avons vu que l'immortalité inamissible de l'âme n'est pas admise par ce système ; mais, tandis que les uns croient (M. Pétavel, par exemple. — Voir le chap. I, p. 10, de la *Fin du Mal*) que l'homme avait reçu le don de la vie et n'avait aucun germe de mort en lui ; d'autres (M. White, page 96 de *l'Immortalité conditionnelle*), pensent qu'il avait en lui, comme les animaux qui l'entouraient, un principe de mort. Pour quelques-uns, tels que les conditonalistes adventistes, l'homme est absolument anéanti à la mort ; pour d'autres, il l'est jusqu'à un certain point (1) ; pour d'autres enfin, il ne l'est qu'après le jugement. Quant au châtement, il consiste essentiellement, pour certains conditionalistes, dans l'anéantissement, pour d'autres, dans les souffrances qui précèdent l'annihilation.

Essayons de grouper sous quelques chefs principaux et les idées, et les arguments que nous présente ce système théologique.

La mort est le châtement que, à toutes ses pages, l'Écriture annonce ; pour le pécheur inconverti ; or, la mort, au sens simple et naturel, c'est l'anéantissement ; puisque le mot est appliqué sans cesse au châtement à venir, et que d'autres expressions, telles que perdition, ruine, destruction, viennent s'ajouter à celle-là pour en préciser le sens, cela nous prouve que la seconde mort est bien la fin de l'être.

Vie et existence sont des mots très peu différents et dési-

(1) Voyez, page 15, l'explication de cette expression peu philosophique.

gnent des notions, sinon identiques, du moins inséparables. Christ, quand il nous promet la vie éternelle, nous offre simplement, par ces mots, une existence sans fin ; il est venu « immortaliser l'humanité. »

Si nous passons à l'idée du châtiment, nous trouverons cette assertion que les peines éternelles sont incompatibles avec l'idée d'un Dieu plein d'amour, et que rien, dans les textes sacrés, n'appuie une telle théorie.

L'immortalité de l'âme n'est qu'une invention de l'orgueil humain ; elle n'est nulle part enseignée par l'Ecriture, et n'est, dans le christianisme, qu'une importation de la philosophie platonicienne.

La question de l'immortalité ne peut être traitée qu'en dernier lieu, parce que nous n'avons pas d'enseignement direct sur ce point dans l'Ecriture Sainte ; mais nous pourrions savoir comment celle-ci a envisagé l'âme humaine au point de vue de sa durée, par ce qu'elle nous enseigne sur la vie, la mort, le châtiment à venir.

CHAPITRE II

LA MORT

Les théologiens qui soutiennent la doctrine de l'immortalité conditionnelle se sont surtout appuyés sur le sens du mot *mort*, appliqué parfois au châtement futur. On peut le comprendre, car, à première vue, on se laisse aisément abuser par ce mot. Il est fait pour prêter à l'équivoque. Aussi, quoiqu'il ne puisse contenir l'idée qu'on veut y voir, nous aurons à constater qu'il est, comme à dessein, laissé de côté par les auteurs sacrés.

I

La mort est la cessation de l'existence, la seconde mort ne peut être autre chose. Toute l'argumentation de M. White peut se réduire à cela. (C'est en particulier au chapitre X de son livre qu'on peut la trouver). En réalité, que vaut l'argu-

ment? Une première objection nous semble déjà plus que suffisante. Si la mort est l'anéantissement, comment un homme peut-il mourir deux fois? Un homme peut-il être anéanti deux fois? Ou la première mort anéantit l'homme, et alors il ne peut être question d'une deuxième mort; ou bien la première mort n'anéantit pas l'homme, et alors la seconde, qui est, par hypothèse, de même nature que la première, ne peut l'anéantir. Que dit en effet M. White? C'est que « on ne peut admettre que le mot mort ait eu en même temps deux significations si différentes » (1).

Le raisonnement de la plupart des conditionalistes repose sur deux affirmations principales qui, si elles étaient fondées, justifieraient certainement le système. La première c'est que la mort physique, celle que nous constatons tous les jours, nous présente le fait de l'anéantissement; la seconde thèse c'est l'identité de nature de la première et de la seconde mort.

Nous examinerons avec quelques détails ce qu'il y a de vrai dans la première assertion; dès maintenant voyons quelle valeur nous pouvons donner à la seconde. Le mot mort, quand il s'applique au châtiment final, a-t-il le même sens que lorsqu'il désigne le phénomène physique auquel nous assistons tous les jours? Ou si l'on préfère le mot mort est-il pris dans le sens littéral ou dans le sens figuré? Nous ne trouvons absolument rien, ni dans les faits, ni dans les textes, qui puisse nous déterminer à voir le sens littéral. Il y a au contraire une très forte raison d'y voir le sens figuré. D'après des paroles que nous trouvons dans la bouche même

(1) Page 97.

de Jésus, la seconde mort frappe l'âme et le corps, la première n'atteint que le corps. Nous ne discutons pas ici si le corps et l'âme sont ou non inséparables. Nous ne cherchons pas non plus s'il y a accommodation de la part de Jésus aux idées admises par ses auditeurs. (Dans ce dernier cas l'expression que nous étudions n'aurait plus qu'une valeur très relative). L'expression seconde mort s'appliquant à l'âme, c'est-à-dire à un objet considéré comme très différent du corps, peut avoir aussi un sens très différent. L'affirmation que la seconde mort est identiquement semblable à la première reste donc une pure hypothèse, insoutenable au point de vue biblique, si l'on donne à ce mot le sens d'anéantissement.

En effet, si la première mort anéantit l'homme, il n'y a pas place pour une seconde, et, si la première mort ne l'anéantit pas, la seconde ne peut pas l'anéantir sans être différente de la première.

On ne saurait s'imaginer jusqu'où le désir d'apporter des preuves en faveur du conditionalisme a pu pousser les meilleurs esprits qui se rattachent à ce système. En voici un exemple dans l'argumentation de M. White.

Il pose d'abord comme indiscutable la thèse que la mort anéantit l'homme, puis, il en déduit que la seconde mort l'anéantira aussi ; mais revenant ensuite à la première mort, il établit qu'elle n'anéantit pas l'homme. Alors, comment a-t-il pu prouver que la seconde mort anéantira l'individualité humaine, puisque la première ne le fait pas ? C'est une sorte de cercle vicieux ; mais ce n'est pas la seule contradiction. En voici une seconde portant sur le même sujet. Elle est trop importante pour être passée sous silence. Au chapitre IX de son grand ouvrage, M. White déclare que la mort, ou l'anéan-

tissement, est la dissolution de l'être complexe, la séparation des éléments qui le composent ; quelle que soit du reste la destination ultérieure de ces éléments, l'anéantissement n'en est pas moins réel (1). Mais, après cela, il nous montre l'âme, jouissant de toutes les prérogatives de la vie, constituant à elle seule l'individualité humaine, acceptant ou repoussant le salut, s'instruisant, se développant, etc. Peut-on se contredire d'une manière plus flagrante ? Il est inutile d'insister sur ces contradictions, ce que nous en avons dit suffit à montrer la faiblesse du système.

Venons en maintenant à la première des deux assertions que nous avons relevées, la plus centrale, celle sur laquelle s'édifie le système tout entier.

II

La mort, nous dit-on, est l'anéantissement ; c'est là le sens constant du mot ; mourir, c'est cesser d'être. Et ce sens étant donné, on l'applique à la mort seconde.

Eh bien, nous ne craignons pas de l'affirmer hardiment : la mort physique n'anéantit en l'homme ni son corps, ni son âme, ni sa personnalité.

Si l'on considère comme étant le corps la matière extérieure tombant sous nos sens, il est clair qu'elle n'est point anéantie par la mort ; le corps peut se conserver entier durant des siècles (par exemple s'il est soumis à une tempé-

(1) C'est en ce sens et relativement à la pensée de M. W. que nous avons pu employer, page 9, cette expression étrange : anéantit *jusqu'à un certain point*.

rature inférieure à 5 degrés). On n'attend pas que le corps soit dissous pour le regarder comme mort.

Mais on peut nous objecter que ce n'est pas là notre vrai corps, que cette matière, sans cesse renouvelée dans une décomposition et une reconstitution incessantes, ne peut être envisagée comme constituant le corps.

C'est donc alors la force vitale, organisatrice, présidant à la formation et à la reconstitution du corps extérieur, qui serait le corps proprement dit ; mais : 1° Nul ne peut affirmer que cette force vitale soit détruite par la mort ; son activité peut être suspendue, modifiée ; rien ne prouve qu'elle soit anéantie ; 2° la résurrection ne saurait être la création d'un corps entièrement nouveau, absolument étranger au premier, sans relation avec l'âme ; elle ne peut être davantage la reconstitution d'un corps formé des anciens matériaux. Elle a donc forcément sa condition, son principe dans la conservation de la force organisatrice.

Ainsi la mort physique ne détruit pas le corps.

En second lieu nous affirmons que la mort n'anéantit pas notre âme. S'il fallait des preuves matérielles de la survivance de l'âme, nous pourrions être embarrassé et cependant nous pourrions simplement répondre qu'il s'agit du langage de l'Écriture et de celui d'hommes qui croient à la survivance et qui, en parlant de la mort, n'entendent pas par là l'anéantissement de l'âme. Mais, au reste, nous n'avons pas à insister longuement, le fait étant admis par un grand nombre de théologiens conditionalistes. M White consacre lui-même plusieurs pages à prouver la croyance chez les Hébreux à la survivance de l'âme. Essayons, toutefois, d'indiquer les faits principaux qui nous paraissent appuyer cette idée. Nous

ne saurions comme M. White, nous effrayer beaucoup de voir que presque toutes les présomptions physiques favorisent l'idée que « la mort met fin à notre individualité spirituelle » ! Il nous paraît qu'il faut bien pour cela quelque naïveté. Il y en aurait infiniment moins à s'étonner que tous les instruments d'optique qu'on mettrait en réquisition pour percevoir un son, ne pussent en constater la présence ou l'absence. Il s'agit de faits d'un domaine différent. Comment, par exemple, saisir le fait initial de la vie ? De ce que les biologistes n'ont pu le constater dans son origine, s'en suit-il qu'ils puissent le nier ?

Les Hébreux croyaient-ils à la survivance ?

Le premier fait répondant à cette question se trouve dans la notion du Scheol. On ne saurait le confondre avec le sépulcre. Dans maints passages de l'Ancien Testament nous voyons des hommes qui vont mourir et être enterrés loin du sépulcre de leurs ancêtres, déclarer cependant que c'est vers leurs pères qu'ils s'en vont. (Voir Gen. 25, 8 ; 37, 35 ; 47, 30). Ainsi Jacob peut dire : « C'est en pleurant que je descendrai vers mon fils au séjour des morts, » bien qu'il croie son fils dévoré par une bête féroce, et plus tard : « Je vais être recueilli avec mes pères, » bien qu'il doive être enterré loin d'eux.

La défense d'évoquer les morts et le fait que ces évocations se produisaient ou tout au moins trouvaient créance dans le peuple (l'apparition vraie ou supposée, peu importe, de l'ombre de Samuel en est une preuve) ne peut nous permettre aucun doute sur la survivance dans le Scheol.

Les expressions un peu vagues, mais assez précises pour qu'elles ne se laissent pas oublier, que nous trouvons en

quelques endroits, nous montrent la survivance presque consciente des âmes. Voyez, par exemple, les passages suivants : Job XIV, 22. Prov. XXI, 10. Job XXVI, 5, 6; XIX, 24-27. Esaïe IV, 9-15; 26, 19. Ezéchiel 37 peut, tout aussi bien que Daniel XII, 13, être invoqué à l'appui de la croyance à la survivance de l'âme.

Dans le Nouveau Testament nous ne relèverons que quelques textes.

La parole de Jésus aux Saducéens : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants ; » celle qu'il adresse au brigand sur la croix. « Tu seras *aujourd'hui* avec moi. » L'ardent désir de Paul de partir « afin d'être avec Christ, » ce qu'il n'aurait pu dire si son âme n'avait pas dû aller directement auprès de Dieu, si un certain temps de néant avait dû le séparer de ce moment tant désiré. Tous ces textes nous donnent une impression bien nette sur l'enseignement de la survivance de l'âme dans le Nouveau-Testament. Mais en voici une preuve bien plus précise encore. Math. X, 28, Jésus dit : « Ne craignez rien de ceux qui peuvent tuer le corps, mais ne peuvent tuer l'âme... » Ainsi il est certain : 1° que, après qu'on a tué le corps, l'âme est encore vivante (ce qu'indique aussi le contexte, Luc XII, 4); 2° que celui qui tue le corps laisse l'âme intacte, et enfin, 3° que l'on peut bien tuer le corps mais, quant à l'âme, on ne peut la tuer, au sens propre de ce mot. De même dans les deux passages parallèles, Jésus change le mot tuer quand il parle de l'âme. (Voir encore Apoc., VI, 9).

La mort ne met pas fin à l'existence du corps, ni à celle de l'âme; serait-elle peut-être l'anéantissement de l'individualité par la séparation de ses éléments? M. White, qui l'a

d'abord soutenu, a bien dû reconnaître que sa théorie n'était pas sérieuse puisqu'il l'a, en somme, abandonnée, comme nous l'avons fait voir. En tout cas, cette explication de la mort ne pourrait s'appliquer à la seconde mort qui unit l'âme et le corps pour les punir (1). Puis les textes que nous avons cités contre la fin de l'âme à la mort, s'opposent autant à l'anéantissement de l'individualité.

La lecture de ces passages peut suffire à le prouver.

La foi à la résurrection apparaît assez tard, en tant que théorie bien fixe, mais elle se laissait deviner déjà dans plus d'un texte ; elle semble constamment à l'état de demi-conscience dans la pensée des justes de l'ancienne Alliance. Elle implique nécessairement la permanence de l'être. On ne saurait parler de résurrection là où il n'y aurait aucun germe de l'être qui doit être rappelé à la vie, ou bien ce serait une nouvelle création.

Or, on ne pourrait admettre que Dieu créât un homme à nouveau pour le punir, il y aurait là une violation des principes les plus élémentaires de la justice. Et, du reste, quel rapport existerait entre le nouvel être et l'ancien ? Pourquoi faire porter à l'un la peine méritée par l'autre ?

La mort n'est donc pas non plus la fin de l'être.

Il est maintenant bien établi que la mort n'anéantit ni le corps, ni l'âme, ni la personnalité humaine. Il s'en suit nécessairement que la doctrine de l'anéantissement repose sur un fait absolument faux. La mort ne nous offrant pas l'idée de l'annihilation, la seconde mort ne peut être l'anéantissement, *les conditionalistes n'ont aucun droit de le*

(1) Voir Matth. X, 28.

soutenir. Il n'y a plus aucune raison de prétendre que la seconde mort met fin à l'existence de l'homme.

Voici, en effet, ce que nous lisons dans l'ouvrage de M. White (1) ; parlant de la menace faite par Dieu à Adam, il dit : « La menace est brève et décisive : au jour que tu en mangeras, tu mourras certainement. » Nous sommes obligés de prendre ces mots dans leur signification la plus naturelle. » Il dit plus loin : « Nous devons nous imposer la règle de prendre dans leur signification propre et naturelle, les termes dont ils (les hommes) font un usage ordinaire. » Si nous suivons cette règle, dont l'application est sans cesse réclamée par les conditionalistes, nous devons conclure que la seconde mort n'anéantira pas les coupables.

III

Un argument, qu'on peut considérer comme un corollaire de celui que nous venons de combattre, consiste dans le fait que la plupart des termes employés pour désigner le châtiment final de l'homme sont aussi appliqués à la mort et impliquent l'idée d'anéantissement. Nous allons examiner ces termes, mais les développements précédents nous permettront de passer un peu plus rapidement.

Nous devons faire d'abord une observation préliminaire sur le langage de l'Ancien Testament. Avec complaisance, les conditionalistes citent des listes interminables de paroles affirmant la destruction finale des méchants ; voyez, par exemple, celle que M. Pétavel nous donne, page 21 : Les pécheurs obstinés seront « comme s'ils n'avaient jamais été ; »

(1) Page 96.

— « comme le nuage qui passe ; » — comme un songe au réveil ; » — les ouvriers d'iniquité seront à jamais détruits. » Et il est certain que M. Pétavel pouvait trouver de ce genre un très grand nombre de passage (bien que, à la vérité, il n'y en ait pas trente mille, comme nous l'avons entendu l'affirmer). Mais il ne faut pas oublier que ceux qui parlent ainsi n'ont pas la pensée ouverte à l'avenir supraterrrestre ; leur regard ne va guère au-delà de cette terre. Craintes et espérances ne concernent guère que la vie actuelle. Voyez la lutte que décrit le psaume 37, et reproduite ailleurs encore. Etre heureux ici-bas, plus tard, si l'on ne peut l'être tout de suite, c'est là toute leur ambition, toute leur consolation. Ce que nous avons dit de la foi en la survivance ne contredit aucunement ce que nous avançons.

Ces êtres, entièrement détruits, anéantis pour jamais, nous les retrouverons dans le Scheol, ils paraîtront debout au jour du jugement. On ne saurait donc rien conclure de ces textes, si nombreux soient-ils. Supposons pourtant que l'on insiste et qu'on prétende notre explication insuffisante. Alors nous demandons. Ces paroles ne peuvent avoir que deux sens : ou elles s'appliquent à la mort actuelle, ou bien elles s'appliquent à la mort qui suit le jugement, et alors, elles prouvent nécessairement la survivance. Si l'on nous dit qu'elles s'appliquent à la fois aux deux, alors encore elles enseignent la survivance de l'âme. On ne peut échapper à ce dilemme. Ou bien c'est le châtement *per mortem*, ou bien c'est le châtement *postmortem*, et, dans le premier cas, il n'y aurait pas de second châtement possible ; dans le second, la survivance est affirmée catégoriquement.

Un seul passage de l'Ancien Testament nous semble avoir

vraiment une portée eschatologique, et celui-là enseigne positivement que l'âme est immortelle Dan., xii, 3, nous lisons : « Les uns (se réveilleront) pour la vie éternelle, les autres pour la honte, l'opprobre éternel. » La honte ne saurait atteindre ce qui est dans le néant. Il serait ridicule de parler d'un châtimement éternel quand il n'y aurait là rien que de fictif. Quelle différence y aurait-il entre ceux qui ne sont pas réveillés (s'il y a une restriction dans ces mots : « plusieurs de ceux qui dorment, » comme on le prétend) et ceux qui sont plongés dans le néant ? Une telle parole ne peut qu'enseigner un châtimement atteignant un être conscient et le frappant éternellement.

Quant au Nouveau-Testament, voyons-en la terminologie. L'un des mots les plus usités est ἀπόλλυμι. Ce mot s'applique souvent à la mort (1), mais alors il ne signifie pas être anéanti. Voilà des êtres qu'on a fait périr ; par exemple, les contemporains de Noé et de Lot, nous les retrouvons dans Apoc., xx, 12 (2) encore vivants ; ils n'ont donc pas été anéantis. Ainsi donc, périr, n'implique pas l'anéantissement. Si on examine les passages parallèles, Matth., viii, 34 ; Marc, v, 6 ; Luc, viii, 30, on verra que ἀπόλλυμι signifie simplement : envoyer dans l'abîme.

ὁλεθρος, en général traduit par *ruine*, ne saurait trouver de meilleure traduction. Qu'on essaye, par exemple, dans I. Thess., i, 3, de le remplacer par *mort*, on n'aura pas de sens acceptable. Quand ils diront : paix et sûreté, une mort soudaine les surprendra ! Il ne s'agit nullement de

(1) Matth., ii, 13 ; xii, 14 etc.

(2) Matth. x, 15 etc.

la mort, mais de la colère et du jugement, la mort ne venant qu'ensuite. Dans I. Cor., v, 5, on pourrait trouver un sens différent, mais ce passage est trop discuté pour qu'il puisse rien décider. Pour M. Godet, c'est la mort même de l'incestueux que cette expression désigne, pour d'autres, ce ne serait que l'excommunication.

καταναλίσκω, κατακαίω. Ces termes semblent avoir une grande force; mais ils ne sont que des images; en tout cas, on peut dire ceci: Ces mots s'appliquent à la destruction d'un corps dont la substance est transformée, mais dont la réalité subsiste assez pour qu'il puisse reparaitre à la résurrection. Nous en dirions autant de *φθείρω* et de ses composés: ils indiquent la décomposition d'un corps qui n'entre pas dans le néant, puisqu'il peut être ressuscité. Ce fait mérite que nous nous y arrêtions un moment. La résurrection suppose nécessairement quelque chose du corps primitif subsistant et devenant le germe du corps nouveau. Or, la résurrection est enseignée de la manière la plus formelle dans l'Ecriture. Quand les écrivains sacrés ou les théologiens parlaient de destruction par le feu ou de corruption, ils croyaient cependant que le corps ainsi consumé et détruit, ressusciterait et ressusciterait identique à ce qu'il était. Ainsi donc, ces mots, dans leur bouche, n'avaient aucunement le sens d'anéantir. Comme question historique, c'est hors de discussion. Une autre expression, employée quelquefois, a été déjà rappelée, c'est celle de seconde mort. Le sens en est déterminé par chacun des passages qui en parlent et de telle sorte qu'on ne saurait y trouver l'idée de néant. Apoc., xxi, 8 et Apoc., xx, 14, nous disent que c'est un étang de feu et de soufre. Ap., xxi, 11, nous en parle comme

de quelque chose qui nuit. *Ap.*, xx, 6, comme de quelqu'un qui a pouvoir. On ne pouvait appliquer de telles expressions au néant. Du reste, les deux premiers textes que nous citons, précisent trop le sens, pour qu'on puisse songer à en donner une définition différente.

IV

Il ne nous est guère possible de ne pas dire quelques mots de ce qu'est la mort. Nous avons dit qu'elle n'est pas l'anéantissement ; si elle n'est pas cela, qu'est-elle donc ? Plusieurs passages nous montrent que chez les Juifs on considérait la mort comme la crise dans laquelle l'âme sortait du corps. (*I R.* xvii, 21 ; *Gen.* xxxvi, 18).

Le corps allait dans le sépulcre, l'âme devenait dans le Scheol une de ces ombres ou *rephaïm*, vivant d'une vie plus ou moins inconsciente, mais capable de reparaitre sur la terre et de communiquer avec les vivants ; elle pouvait, semble-t-il, souffrir en un certain sens, nous en avons cité un indice par ce passage mystérieux, *Job.* xiv, 22. Le mort pouvait pendant un temps revenir dans son corps (1). Plus tard nous retrouverons ces idées revêtant une forme plus précise dans les divers commentaires rabbiniques. L'âme erre pendant douze mois auprès du corps, cherchant à y entrer ; même l'âme du juste, pendant le même temps, reste en rapport avec le corps et vient le visiter souvent. Le corps ne tombe jamais entièrement en poussière, une des vertèbres dorsales subsiste toujours pour donner naissance au corps nouveau de la

(1) Voir à ce sujet une théologie biblique, celle de Cœhler, par exemple.

résurrection; le corps du juste, au dire de certains rabbins, subsisterait jusqu'au moment de la résurrection et ne tomberait en poussière qu'une heure avant de ressusciter. Ces faits nous montrent, entre autres choses, cette idée importante que la résurrection n'est pas une nouvelle création, mais une reconstitution de l'ancien corps. C'est à ce point que les docteurs Juifs ne craignaient pas d'affirmer que l'homme ressuscitera avec les mêmes vêtements qu'il avait dans la tombe; il gardera ses infirmités et ne sera guéri qu'après la résurrection. (Voir l'intéressant article de M. Wabnitz dans la Revue de Montauban de 1881),

Si pour l'intelligence du langage de l'Ecriture il était nécessaire de connaître ces faits, ils ne nous servent guère, il faut le dire, à élucider le problème de la mort et de la résurrection.

Il faut bien s'en souvenir, notre corps ne peut être constitué essentiellement de cette matière qui se renouvelle sans cesse, qui n'est que l'accident passager, le porteur de la réalité du corps. Mais qu'est cette réalité?

Nous ne pouvons en tout cas la séparer beaucoup de l'âme; tout nous montre le corps et l'âme trop intimement liés ensemble, pénétrés l'un par l'autre. M. Godet, dans son commentaire sur I Cor. VI, 18 nous dit ceci :

« L'apôtre veut parler du corps proprement dit, du corps
« dans le corps; il oppose cet organisme vivant et vivifiant
« à l'organisme extérieur et purement physique. » Et plus loin : « Il distingue donc entre l'organisme composé de chair
« et de sang qui forme l'enveloppe extérieure de l'homme,
« et le corps proprement dit, un avec la personnalité, qui
« anime cette enveloppe. » C'est avec hésitation que nous

oserions affirmer notre idée personnelle si nous ne lui avions trouvé l'appui d'un nom aussi autorisé. Mais il nous semble impossible désormais de nier l'existence de quelque élément, encore difficile à bien caractériser, qui soit en nous le vrai corps. C'est cet élément qui devient le centre de la transformation que nous appelons résurrection, comme c'est lui qui, jour après jour, maintient, à travers le renouvellement constant de la matière, l'identité de notre corps. La mort ne détruit donc rien ; elle fait cesser pour un temps ces phénomènes de sensation et de mouvement, elle nous prive de la matière, instrument de cette activité ; elle nous arrache aux modes d'existence présents, peut-être même pour nous les enlever à jamais et les échanger contre d'autres. Elle est vraiment la cessation de la vie.

On peut dès lors comprendre et admettre que Jésus ait pu subir une telle mort. La mort, telle que l'entend le conditionnalisme, ne pouvait être subie par le Christ. On ne peut admettre qu'il ait revêtu une nature pouvant le conduire à être anéanti, et en tout cas il n'a pas passé par cette mort.

Cette raison s'ajoute à celles que nous avons déjà données pour nous prouver que mourir n'est pas être anéanti et ne pouvait être cela. Car autrement comment parlerait-on de la mort de Jésus ! à moins de changer le sens des mots, cela serait impossible sans absurdité.

Ainsi, tout nous conduit à regarder la mort comme une crise violente et douloureuse qui change notre mode d'existence, mais n'atteint pas notre existence même.

Il est évident du reste que si cela est vrai de la mort physique, cela est vrai *a fortiori* de la seconde mort, dans laquelle le mot n'a plus peut-être en somme que la valeur d'une image.

CHAPITRE III

LA VIE

En relation avec le problème de la vie, deux thèses d'une importance capitale sont posées par le conditionalisme. La première affirme l'identité, ou du moins l'union inséparable de la vie et de l'existence. Écoutons, par exemple, ce que dit M. Pétavel (1). « La vie, lorsqu'il s'agit de l'homme, désigne toujours dans l'Écriture comme dans le langage ordinaire l'existence personnelle d'un être capable à la fois de sentir et d'agir. La mort est la cessation de cette existence. » C'est là, affirme-t-il, le sens historico-grammatical, c'est-à-dire fondamental, du mot.

La seconde thèse, découlant de la première, est l'impossibilité pour l'être moral de vivre en dehors de la communion de Dieu. Il est certain que si la première de ces affirmations était exacte, la seconde deviendrait assez difficile à réfuter, car dès lors le don de la vie éternelle ne serait autre que l'existence éternelle. Nous verrons donc d'abord si la première affirmation est justifiable. S'il était prouvé que cette

(1) *Revue théologique* de Montauban, 1876, p. 146.

première thèse n'est pas fondée, la seconde perdrait un de ses appuis les plus sérieux, mais elle pourrait encore être soutenue ; par conséquent, elle méritera un examen particulier.

I

La vie étant l'existence, la mort, nous dit M. Pétavel, est la cessation de l'existence. Cependant, il a bien senti quelque malaise en lançant une telle affirmation, il sait bien que l'Ecriture parle plus d'une fois de gens qui ont cessé de vivre, mais non pas d'exister. Il imagine donc qu'il y a une mort absolue vers laquelle l'homme est en marche. Il va mourant, c'est par prolepse qu'on peut dire d'un homme encore vivant et agissant qu'il est mort. S'il en était ainsi, si la mort ne consistait que dans l'anéantissement et qu'elle ne fût pas réelle jusque là, alors on ne devrait jamais dire d'un homme qui vient de rendre le dernier soupir qu'il est mort. On devrait simplement dire de lui qu'il est, comme nous tous, un mourant. Mais puisqu'un tel langage serait impossible et ridicule, il faut bien que la thèse de M. Pétavel soit une hypothèse venue après coup pour justifier un système dont il sentait l'irréremédiable faiblesse. Cette hypothèse trop spéciale, une fois écartée, nous nous retrouvons en face de la théorie nettement formulée. La vie et l'existence sont une seule et même chose, la fin de l'une est la fin de l'autre.

Il n'est pas nécessaire de beaucoup réfléchir pour voir que cette prétention est insoutenable. Nous lui opposons seulement les objections suivantes :

1° La mort met fin à la vie, non à l'existence. Rappelons

seulement tout ce que nous avons dit pour prouver la survivance de l'âme. L'existence dans le *scheol* des âmes ou des ombres des morts; l'évocation de ces ombres qui prouvait la croyance à une survivance consciente, l'assurance que Jésus nous donne qu'Abraham, Isaac et Jacob sont toujours vivants, l'admission immédiate auprès de Dieu des rachetés (Luc XXIII, 43, Phil I, 23), la parabole de Lazare et du mauvais riche. Evidemment, l'homme, pour les juifs, n'a pas cessé d'exister à la mort; il a cessé de vivre. La vie ôtée, il reste l'existence; ainsi la vie et l'existence sont des notions distinctes dans le langage, séparées dans les faits.

2° La vie est considérée comme n'étant pas possédée par des hommes qui ne sont pas encore morts. Ici, la vie éternelle, la vie de Dieu est distinguée non seulement de l'existence, mais encore de la vie actuelle elle-même. La vie éternelle, ou simplement la vie, est presque toujours présentée comme un don qui par nature n'est pas en notre possession, et que par la foi nous pouvons acquérir dès maintenant. Celui qui croit à la vie éternelle, mais qui ne croit pas au Fils ne verra point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui (Jean III, 36). Le pain de Dieu donne la vie au monde (Jean VI, 33). Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie (I Jean III, 14, 15, Apoc. III, 1). Ils ont la vie (si la vie est l'existence) ceux à qui Jésus l'offre; ils n'ont pas à l'acquérir, ils la possèdent.

3° De même qu'il est parlé d'une vie que l'on n'a point avec l'existence, il est parlé d'une mort qui n'a rien à faire avec la fin de l'être, et qui n'est pas davantage la fin de la vie actuelle (Jean XII, 24). « Si le grain de froment ne meurt après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul, mais s'il

meurt, il porte beaucoup de fruits. » Cette parole voudrait-elle dire que pour porter beaucoup de fruits, il faut être anéanti. Elle a deux sens différents, mais non contradictoires. Elle s'applique à la mort que Jésus va subir, et dans ce sens, elle n'est pas l'anéantissement; elle s'applique à la vie propre de l'homme, à « ce souffle de la vie naturelle avec toutes les facultés dont cette vie est douée chez l'homme » (1); mais aussi, à l'ensemble de ces facultés, ou à telle ou telle portion de cette vie; par conséquent, nous voilà bien loin de l'identité du fait de vie et du fait d'existence (Eph. II, 1-6, Col. II, 13, 14). « Vous qui étiez *morts* dans vos fautes... il vous a fait *vivre*. » Y a-t-il prolepse, comme le prétendent les conditionalistes? mais alors, voilà des êtres qu'on nous dit avoir été morts et rendus à la vie, et tout cela ne s'est passé que dans l'imagination de Paul ou dans celle de ses lecteurs! Saurait-on expliquer ainsi I Tim. V, 6 : « La veuve qui vit dans la mollesse est *morte en vivant?* » ou I Jean III, 14 : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort? » ou la parole qui suit cette dernière : « Nous avons passé de la mort à la vie. » Il faudrait dans ce cas appliquer constamment la prolepse au langage de l'Écriture.

Nous pensons avoir suffisamment montré que la première thèse conditionaliste sur l'identité des notions de vie et d'existence est absolument contredite par les faits; il nous faut maintenant passer à l'examen de la seconde thèse.

(1) M. Godet, *Saint Jean*, t. III, p. 296.

II

Il est nécessaire d'examiner si la vie éternelle n'est pas l'existence éternelle. Or, nous avons établi :

1° Que le mot *vie* ne signifie pas toujours existence;

2° Que, en particulier, dans les promesses de Jésus, le mot ne pouvait avoir ce sens.

Nous rappelons quelques-unes de ces paroles : « Celui qui ne croit pas n'a pas la vie. » — « Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » — « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. » — « Je suis le chemin, la vérité et la vie. » — « Je suis venu afin que mes brebis aient la vie. » — « Christ est ma vie. » — « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi. » Dans tous ces textes, on doit donner à *vie* une autre valeur que celle d'existence; mais, d'autre part, cette *vie* n'est pas autre chose que la vie éternelle, et ce qui est vrai de cette *vie* est nécessairement vrai de la vie éternelle; puisque cette *vie* n'est pas et ne peut pas être l'immortalité, la vie éternelle n'est pas et ne peut pas être l'immortalité.

L'expression *vie*, seule, ne pouvait en effet s'appliquer à l'immortalité, car l'immortalité est un prolongement indéfini d'existence; on ne peut donner l'existence à des êtres qui l'ont déjà. Mais, dès qu'il s'agit d'un mode d'être particulier, Jésus pouvait dire indifféremment *vie* ou *vie éternelle*.

Si *vie éternelle* était synonyme d'immortalité, pourquoi Jésus ne l'a-t-il jamais dit? On a posé avec beaucoup d'affectation un défi un peu ridicule de trouver dans l'Écriture les mots d'âme immortelle, mais on s'est gardé de remarquer que Jésus ne promet jamais l'immortalité. Eh bien, ce fait,

nous devons le signaler comme une des objections les plus sérieuses qui s'opposent à ce qu'on confonde vie éternelle et immortalité. Jésus n'a pas promis l'immortalité à l'âme. Saint Paul, quand il annonce la résurrection, insiste longuement sur l'incorruptibilité et l'immortalité qui seront données au corps, *nulle part il ne dit qu'un don semblable soit fait à l'âme* ; nulle part le mot ne se trouve, ni comme substantif, ni comme adjectif, appliqué à l'âme humaine. Voici une autre preuve, bien importante aussi, du fait que nous avançons. Les mots vie éternelle sont si peu destinés à nous donner l'idée d'une existence sans fin, que presque toujours le mot mort est laissé de côté. Quel est le mot qui correspondait le plus naturellement au mot *vie*, sinon celui de *mort* (nous nous plaçons au point de vue du conditionalisme)? Constamment ce mot est supprimé et remplacé par un autre. Ce fait est déjà à noter dans Daniel XII : « Les uns se réveilleront pour la vie éternelle, les autres pour la honte éternelle », et non pour la mort *éternelle*, ce qu'un conditionaliste n'eût pas manqué d'écrire. Nous ne citerons que quelques passages encore : Mat., VII, 14 ; XVIII, 8, 9 ; XXV, 46. Rom., II, 7, etc. Pourquoi le mot de mort semble-t-il évité comme à dessein? N'est-ce pas parce qu'il eût pu prêter à une confusion? Nous retrouvons le même contraste dans Mat., X, 28 ; là encore, le parallélisme amenait à indiquer l'idée de mort dans le verbe tuer, Jésus l'évite et emploie le terme plus vague de faire périr (cf. Luc, XII, 4.). Ce texte, un des plus chers au conditionalisme, est au fond absolument opposé à l'idée d'anéantissement. De même en est-il de ceux que nous avons signalés.

Au reste, la manière dont il est parlé de cette vie nous

montre qu'elle n'était pas l'existence éternelle. Il faut noter des expressions telles que celles-ci : *entrer* dans la vie (Matth., XVIII, 8, 9, etc.); *voir* la vie (Jean III, 36); *s'en aller* à la vie éternelle (Matth., IV, 25, 46); recevoir ou hériter la vie (Marc, X, 30, I P. III, 7; *régner* dans la vie. Il est impossible de comprendre ces expressions si c'est de l'existence qu'il s'agit. Comment entrer dans l'existence quand on l'a déjà? Comment *régner* dans l'existence?

Non, la vie éternelle ne saurait être l'immortalité; si elle était cela, tous les textes que nous avons étudiés jusqu'ici seraient autant d'énigmes incompréhensibles. Pour les comprendre il faudrait abandonner le sens *historico-grammatical*, le sens *fondamental*, le sens *simple et naturel*, en un mot, il faudrait abandonner tout bon sens.

Nous ne pouvons laisser cette question avant d'avoir exprimé une pensée. M. White admet bien que l'idée de félicité est attachée à l'expression de vie éternelle, mais ce n'est pour lui qu'une idée secondaire. Or, il faut le dire, Jésus parlait à des gens pour qui l'idée de félicité était l'idée centrale avec l'idée morale; à des gens qui admettaient qu'on peut être privé de la vie éternelle et subsister de génération en génération. A côté de l'idée de félicité, et la dominant de bien haut, se trouvait l'idée de vie morale. On peut le voir par des expressions telles que la *vie de Dieu* (Eph., IV, 18); « la vie cachée avec Christ en Dieu » (Col.); « la vie qui est en Jésus-Christ » (2 Tim. I, 1); citons enfin de nouveau « vivre, c'est Christ » (Phil., I, 21), et « Christ vit en moi » (Gal. II, 20). Il est impossible de ne pas prendre de ces textes l'idée que le fait moral est encore celui qui domine dans la vie éternelle. C'est ainsi que l'a compris l'Eglise;

c'est ainsi que le comprend le cœur chrétien. Le fait central, le but n'est plus pour le chrétien *vivre heureux* ; mais il veut avant tout vivre dans la sainteté, vivre en Dieu, et c'est ainsi que son cœur va au-devant de la promesse de Dieu, demandant à la vie éternelle, avant tout, la sainteté, la présence de Dieu.

Nous ne saurions admettre qu'on dénature ainsi le sens de l'Evangile pour en faire un système plus ou moins bien échafaudé, qui va, s'étayant de quelques idées philosophiques, essayer de porter le poids des attaques de tous ceux qui sont intéressés à l'affaiblissement du christianisme. Si vie éternelle devait les désigner toutes deux, il serait difficile que la notion d'immortalité ne heurte pas la notion morale.

Elles ne peuvent être toutes deux aussi intimement unies ; elles s'écraseraient ; l'une et l'autre sont trop larges, trop primordiales, pour qu'on n'en oublie pas une.

Et c'est ce qui arrive. Quand on croit que la vie éternelle est la vie avec Dieu, on oublie la notion d'immortalité ; quand on appuie sur ce dernier fait, on laisse l'autre, le côté moral, complètement dans l'ombre. L'histoire est là pour dire que nous ne nous trompons pas. Et, s'il faut qu'on choisisse entre les deux sens, l'un moral, l'autre physique ou ontologique, assez d'indices sûrs nous disent ce que nous devons choisir.

Une autre considération doit trouver place ici :

Dieu, nous dit-on, est la source de la vie, celui qui s'éloigne de Dieu, s'éloigne de la source de sa vie et graduellement s'affaiblit, s'en va vers le néant par une diminution plus ou moins lente de son être. C'est sous cette forme que M. Renouvier semble avoir accepté la théorie de M. Pétavel.

Mais qu'on la prenne sur le terrain scripturaire, théologi-

que ou philosophique la théorie n'en demeure pas moins une pure hypothèse, le plus souvent contredite par les faits.

Et d'abord, l'Ecriture affirme l'existence de Satan et des mauvais anges subsistant des centaines de siècles, *quoique séparés de Dieu*. MM. White, Pétavel et un grand nombre de conditionalistes croient à l'existence du diable ; il y a là, pour eux, une preuve certaine qu'on peut vivre des siècles, absolument séparé de Dieu.

Plaçons-nous maintenant sur le terrain spéculatif. L'idée que l'âme ne devient immortelle que par l'accomplissement des commandements de Dieu, ou, si l'on aime mieux, par l'obéissance « aux impératifs de conscience », cette idée ne peut être qu'une hypothèse. Or, les faits sont loin de la confirmer. Si l'on considère l'homme comme le dernier degré, le *summum* de l'évolution de la matière animée, on doit reconnaître, que dans les autres phases du *processus* il n'y a aucun rapport entre la valeur morale et la vigueur physique. Du reste les évolutionnistes chrétiens sont relativement l'exception, et les autres disciples de cette école scientifique ne se préoccupent pas du côté moral de l'évolution.

Dans l'humanité même, les races les plus féroces furent les plus vigoureuses ; la décadence se produit sous l'action dissolvante de la mollesse et de la corruption, mais la vigueur d'un peuple n'est nullement conditionnée par l'intégrité morale.

Dans l'individu la vie physique n'est point en relation avec la vie morale. Entendons-nous. Certains péchés affaiblissent la vigueur physique et intellectuelle, mais d'autres péchés semblent non seulement laisser les facultés intactes, mais encore les rendre plus puissantes. L'orgueil, la soif des richesses, de la gloire, ont produit des génies.

III

Il nous reste un mot à dire sur ce qu'est la vie éternelle. A prendre les mots tout simplement, c'est « une vie qui ne finit pas. » La vie n'est pas le fait d'exister, mais d'exister dans tel ou tel sens, avec telle ou telle faculté. (Car autrement on pourrait parler de la vie d'un rocher, de la vie d'un fruit). La vie est un mode d'être, mode constitué par différentes facultés. Mais cette vie, telle que nous la possédons est viciée, gâtée, elle est triste et éphémère. La vie éternelle doit donc présenter les caractères essentiellement opposés à ceux de la vie actuelle, et elle doit les présenter dans le même rapport : la vie actuelle est une vie de péché, la vie éternelle sera une vie de sainteté, la vie actuelle est accompagnée de douleurs, la vie future sera une vie de félicité, la vie actuelle est de peu de durée, triste ou heureuse elle est bientôt finie, la vie éternelle sera d'une durée sans fin. Mais l'idée centrale, primordiale est bien l'idée de sainteté, de vie en Dieu ; les autres ne sont que secondaires ; il semble peut-être étrange de parler ainsi, puisque c'est surtout par la félicité et l'éternelle durée de cette vie que la prédication essaie de la rendre attrayante ; mais pour le chrétien, les choses prenant leur vraie valeur et la place qui leur convient, c'est l'idée de sainteté qui devient la plus importante. La mort aura privé l'homme de l'usage de certaines facultés, elle aura suspendu tout ce qui constituait sa vie actuelle ; la vie éternelle sera la reconstitution de modes d'être infiniment plus complets, plus puissants ; ce sera la vie dans la pleine acception de ce mot ; la vie s'exerçant, se manifestant, dans

des formes de sentiment et d'action infiniment plus larges que ce que nous avons possédé ici bas.

Cette vie là peut se nommer indifféremment la vie, ou la vie éternelle, elle est déjà reçue par le croyant au moment même où il croit ; il en reçoit dès lors le principe, la racine et, dans la mesure de sa foi, il peut en recevoir une possession très large, il en possède ce qui est en elle le plus central. Mais cette vie est aussi, par les biens (félicité, connaissance, force) qu'elle apporte, considérée comme un héritage ; puis, elle peut être envisagée dans sa réalisation objective, pleine et entière, comme un ordre de choses extérieur, comme un état nouveau, état constitué par l'harmonie absolue de la vie intérieure et de la vie extérieure, l'ordre dans les relations entre les hommes et avec Dieu. Alors, on peut parler d'*entrer* dans la vie, de *s'en aller* vers la vie, de *voir* la vie.

C'est ainsi que se fait l'harmonie dans l'enseignement biblique, répondant aux besoins du cœur humain par cette conception large et vivifiante de la vie éternelle.

Nous pensons avoir assez insisté sur ces deux grands problèmes de la mort et de la vie, et les avoir assez nettement replacés sous leur vrai jour.

Les thèses conditionalistes qui s'y rattachent semblaient avoir au premier abord une grande valeur et nous n'avons pas essayé de nous y dérober, mais ces thèses n'ont pas de base solide, elles ont toute leur force dans le vague et l'inexactitude des définitions, dans une intelligence superficielle des mots et surtout dans des *à priori* ou préjugés dont on a toujours de la peine à s'affranchir.

CHAPITRE IV

LE CHÂTIMENT

Nous allons maintenant essayer de nous rendre compte de la nature du châtiment dernier ; nous devons voir s'il est vraiment éternel, s'il est la fin de l'être qu'il atteint ou s'il lui laisse encore quelque espoir de salut. Nous savons bien que l'idée de l'anéantissement n'est pas appuyée par les expressions de vie et de mort ; y a-t-il peut-être dans le principe du châtiment, dans ce qui nous est dit de l'instrument ou de la durée de ce châtiment quelque chose qui nous ramène à cette idée ?

I

PRINCIPE DU CHÂTIMENT

Le fait du châtiment étant hors de discussion, dès que l'on reconnaît en l'homme un être responsable, et la souffrance ne pouvant être dans les plans de Dieu à son égard, il nous

faut seulement savoir si cette souffrance, conséquence du péché, est un châtement, c'est-à-dire une peine pédagogique ou une punition, soit une peine expiatoire. Est-ce la sainteté de Dieu qui se venge ou son amour qui veut sauver ? Nous ne pouvons, à la vérité, pénétrer dans les conseils secrets de Dieu à cet égard, mais les lois de notre esprit nous venant de lui, en un certain degré, et ces lois étant le *substratum* de notre vie morale, la condition de notre responsabilité, nous avons le droit et le devoir de nous confier à elles pour y trouver la vérité sur le sujet qui nous occupe.

Nous comprenons qu'on s'élève avec force contre une certaine manière de parler de la colère de Dieu. Tout en nous répugne à la pensée d'un Dieu haïssant sa créature, il y a là quelque chose qui est vraiment de nature à rabaisser l'idée de Dieu. Mais il y a quelque chose de tout aussi exagéré, tout aussi contraire à l'idée de Dieu dans la thèse de l'indifférence de Dieu pour le péché. Pour autant que l'expression peut s'appliquer à Dieu, nous maintenons qu'il y a en lui de la colère contre le pécheur. Par le fait que Dieu a posé une loi devant un être libre, il s'est engagé envers soi-même, envers l'ordre des choses tout entier, à la faire respecter. La colère de Dieu peut s'entendre comme une protestation contre le péché, mais cette protestation doit nécessairement atteindre le pécheur (1). M. Pétavel nous dit : Il n'est ni rationnel, ni biblique d'affirmer que la souffrance répare quoique ce soit. « Torturez le meurtrier, vous ne rendrez pas la vie à la victime » (2).

(1) Le péché étant au fond, non un fait abstrait, mais une volonté révoltée.

(2) *Revue de Montauban*, avril 1877, p. 381.

Il y a ici une confusion d'idées. Un meurtrier ne fait que hâter la mort d'un homme qui était destiné à mourir tôt ou tard ; il peut même, sans le savoir, préserver cet homme de malheurs bien plus grands ; le mal commis par le meurtrier est tout entier dans le monde moral et ne doit être cherché que là. Là aussi, là seulement doit être cherchée la réparation ; et cette réparation est possible. Il faut bien peu examiner les choses, bien mal peser ses affirmations pour dire que la souffrance ne répare rien. Est-ce que tout homme qui aime ses frères tombés n'a pas, par la souffrance qu'il trouvera en les relevant, le privilège de réparer le mal accompli ? Et cela ne lui est-il pas rendu possible par la plus grande souffrance qu'ait portée le plus grand cœur d'homme qui ait aimé sur la terre, celui du Fils de Dieu.

Quand Dieu donna la liberté à l'homme, il n'abdiqua nullement. Il lui posa des conditions, il lui proposa des lois. Maintenant, supposons que l'homme transgressant ses lois, Dieu n'intervînt pas, qu'en serait-il résulté ? C'est qu'une autre volonté que la sienne devenait indépendante, souveraine, c'était là le vrai dualisme. Il fallait donc pour maintenir l'ordre dans le monde moral, lequel ne peut exister qu'autant que la seule volonté de Dieu règne et fait loi, il fallait, pour que l'harmonie fût rétablie dans l'univers moral, qu'il y eût une expiation, une sorte de protestation de Dieu. Sa sainteté et son amour s'affirmant souverains, voilà au fond, en dernière analyse, l'essence de l'idée de punition. Maintenant l'anéantissement de l'homme répondrait-il aux exigences de cette loi ? Nullement, car le désordre consistait essentiellement dans un fait moral et l'ordre ne pouvait être rétabli que par un fait de même nature. C'est par une volonté,

c'est dans une conscience qu'a été fait le mal, c'est dans cette conscience et dans cette volonté, par cette volonté en quelque sorte que l'ordre doit se rétablir. C'est le rôle de la souffrance.

Par la désobéissance, l'homme a placé sa volonté au dessus de celle de Dieu, la souffrance est, en dernière analyse, le sentiment que prend l'homme d'une volonté supérieure qui lui résiste et le domine. Voilà qui est vraiment moral ; par la souffrance, la volonté de l'homme se rencontre avec celle de Dieu. C'est ainsi que la souffrance volontaire d'un être qui n'a pas violé la loi divine devient, quand une conscience morale se l'approprie, le moyen de la délivrance. C'est un acte d'amour et d'obéissance qui, jeté dans le monde moral, devient dans chaque conscience coupable une sorte d'expiation, et réellement, substantiellement, une réparation du mal commis par l'homme.

Voilà comment on peut dire que la sainteté de Dieu *punit* le coupable. Mais, on le sent, la punition de la part de Dieu n'est pas une vengeance et, d'après ce que nous avons dit, elle ne saurait s'exercer que d'une manière morale, en rencontrant la conscience de l'homme. Sans cela, il n'y aura pas de punition possible. En dehors de ces conditions, la punition ne serait pas morale et n'atteindrait pas son but. Ainsi donc, au point de vue de la sainteté de Dieu et en tant que punition, il n'y a pas place pour l'anéantissement puisque l'anéantissement n'atteint la conscience que pour la détruire. L'anéantissement est la négation même de l'idée de punition, il rend la punition impossible. On nous objecte que les souffrances qui précèdent l'anéantissement et la douleur que la pensée de l'anéantissement cause au coupable, ont les caractères que nous réclamons. Cela est vrai. Mais, ou ces

souffrances suffisent, et alors il n'y a pas de raison pour ajouter une autre peine, ou elles ne suffisent pas et il n'est pas temps de supprimer la conscience, puisque la punition n'est pas encore subie.

L'Écriture exprime une idée toute semblable par une parabole. « Tu ne sortiras pas de là que tu n'aies payé le dernier quadrain. » (Math. V, 26 ; XVIII 34, 35). Cette parole nous révèle la situation de l'homme vis-à-vis de Dieu. Il n'y a pas de moment où Dieu puisse anéantir l'homme. Le pécheur nous est représenté comme un individu retenu en prison jusqu'à ce qu'il ait payé une dette contractée.

L'anéantissement, dans ces conditions, arriverait toujours ou trop tôt ou trop tard ; trop tôt, si c'est avant que l'expiation soit complète, puisque alors l'homme n'a pas payé sa dette, trop tard si l'expiation est complète, puisque l'homme ne doit plus rien à Dieu. Si l'on nous objecte que c'est là une parabole, il nous est facile de montrer qu'on peut s'en passer. Elle n'est que l'image d'une vérité indépendante de cette comparaison.

Prenons l'homme après le jugement. Dieu le place dans la géhenne de feu (puisque M. White tient à cette punition matérielle, laissons-la lui) ; si l'homme ne se convertit pas, plus il y restera et plus il augmentera sa dette, puisque, à sa rébellion passée, s'ajoute sa rébellion présente et qu'ainsi il n'y aurait jamais de raison pour l'anéantir, l'homme n'expiant jamais. Si, au contraire, l'homme se convertit à Dieu, ce n'est pas le moment que Dieu choisira pour l'anéantir.

Donc, de la part de la justice de Dieu et, en tant que punition, l'anéantissement est impossible ; de l'amour de Dieu et comme châtiment, il est encore inadmissible. Si le Dieu

juste doit punir, le Dieu bon veut sauver et c'est aussi de la souffrance qu'il se servira, quoique pas exclusivement. Mais comme l'amour de Dieu est tout aussi absolu que sa justice, il est nécessaire que la punition soit toujours accompagnée du châtiment.

L'amour de Dieu ne le cédant peu à sa justice, la peine ne sera jamais punition sans être châtiment.

Aussi longtemps que la sainteté de Dieu frappera le coupable, aussi longtemps son amour l'appellera au salut. Or, le châtiment, pour être ce qu'il est, c'est-à-dire pour agir avec un but pédagogique, doit, non-seulement s'appliquer à un être et non au néant, mais encore il doit s'adresser à un être conscient.

L'amour de Dieu rend l'anéantissement impossible. Du reste, le texte qui nous donne, par la bouche de Jésus, l'idée la plus nette de la destinée future des hommes, Mat. XXV, 46, ce texte semble appuyer l'idée que nous avançons par le mot qu'il emploie pour parler du sort des méchants. « Ils iront au châtiment éternel » ; le mot traduit par châtiment est *κόλασις*. Ce mot dans le grec classique indique une peine pédagogique par opposition à *τιμωρία* qui marque le caractère afflictif et expiatoire de la peine. Dans le grec du Nouveau Testament la distinction n'est pas aussi fermement maintenue; cependant le seul exemple que nous avons de l'emploi de *τιμωρία* Hébr. X, 29, nous le fait voir avec l'idée de punition, presque de supplice. Quant à *κόλασις*, il se retrouve dans I Jean IV, 18, sans l'idée de punition. Nous n'hésiterions donc aucunement à conclure que ces vocables ont la même portée que dans le grec classique si l'autorité du nom de M. Trench ne nous arrêtaît. Ce savant aboutit à des conclusions contraires à celles qui nous

paraissaient ressortir de l'étude des textes. Il y a, en tout cas, dans l'usage des deux termes en question, un indice, que la traduction de Mat. 25, 46 est bien celle que demandent les conditionalistes, mais cette traduction ne leur est point favorable, car évidemment dès qu'il s'agit d'un châtiment, il faut admettre la persistance de l'existence et de la vie consciente. On a dit avec raison que le châtiment serait *a parte Dei* un châtiment éternel parce qu'il aurait toujours pour but de ramener le pécheur à l'obéissance, mais que par le fait de la rébellion de l'homme il pourrait être une punition éternelle ; cette rébellion empêchant à jamais le pardon de se manifester.

Ainsi l'amour de Dieu s'oppose, dans la peine elle-même, à l'anéantissement. Mais il y a une manière de considérer l'annihilation qui en fait, non plus une peine, mais au fond une grâce. Dieu, dit-on, doit laisser à l'homme la liberté du suicide définitif. Il convie tous les hommes à s'asseoir au banquet de la vie, mais il n'y contraint personne (1). Ou encore on prétend que Dieu est calomnié par la doctrine des peines éternelles et qu'il faut pour le réhabiliter, en venir à la doctrine de l'anéantissement (2). La même pensée revient encore sous une autre forme quand on fait précéder la mort seconde de souffrances plus ou moins longues. Ces souffrances alors sont le châtiment, mais pourquoi l'anéantissement ? que vient-il faire ici ? Au fond, il vient pour mettre un terme aux souffrances, pour les remplacer par un châtiment moins douloureux.

(1) La *Fin du Mal*, page 41.

(2) Voir la *Fin du Mal*, page 78 ; l'Immortalité conditionnelle, page 468.

L'amour de Dieu peut s'exercer à l'égard des pécheurs rebelles ; il ne saurait, à la vérité, les sauver malgré eux, puisque le salut n'est possible, puisque le bonheur et la paix ne sont accordés à l'homme qu'à condition qu'il se donne à Dieu de lui-même ; mais il restera toujours prêt à les recevoir et à les pardonner. Ce n'est pas en anéantissant l'homme que Dieu peut lui montrer son amour puisque c'est lui rendre tout retour vers lui impossible. Nous ne croyons pas que la liberté de l'homme soit jamais anéantie. Il y a certainement des lois dans le domaine psychologique, lois de développement ou de dégradation ; elles n'ont rien d'assez absolu pour que la liberté ne puisse s'y mouvoir encore à l'aise. La liberté est un fait *sui generis* impossible à assimiler aux autres faits psychologiques, les phénomènes de cet ordre ne peuvent être classés, ordonnés dans des lois fixes.

La liberté saura toujours rompre les mailles du filet le plus serré, et s'élancer vers les infinis horizons du bien. S'il en était autrement le premier acte d'un homme serait déjà son salut ou sa condamnation, la première fois qu'il ferait usage de sa liberté l'homme s'engagerait pour toujours dans la voie du bien ou du mal. On pourrait, dès le premier jour de la vie d'un individu, dire ce qu'il deviendra. A un degré peut-être très faible, il est vrai, mais dans une certaine mesure, la liberté subsistera toujours et, sous l'action, de circonstances extérieures nouvelles, elle pourra se réveiller, alors qu'on l'attendrait le moins. Mais si Dieu anéantit l'homme, il lui ôte la possibilité de jamais revenir à lui.

Ainsi donc, c'est au nom même de l'amour de Dieu que nous déclarons qu'il ne peut anéantir le pécheur.

Laisser à l'homme la liberté de se suicider n'est assurément

pas ce qu'on peut attendre de son amour. C'est un procédé que l'on condamnerait de la part d'un homme. Les hommes seraient alors meilleurs que Dieu, eux qui font tout ce qu'ils peuvent, par force ou par persuasion, pour empêcher les désespérés de mettre fin à leurs jours. Ce serait l'abdication de l'amour et de la justice de Dieu. En agissant ainsi, il se contredirait lui-même. Et que fait-on de cette parole : Tu ne tueras point ? conçoit-on que celui qui l'a prononcée voulût précisément que l'homme puisse se tuer ! ce serait se désintéresser de sa créature et des lois qu'il a posées. L'homme pourrait ainsi se moquer de Dieu, lui désobéir, puis se jeter dans le néant pour échapper au châtement qu'il aurait mérité. C'est là une hypothèse absolument insoutenable. Mais de plus, elle n'a aucun fondement. En effet, il n'y aurait pas suicide. Le suicide consiste simplement à hâter une mort qui arriverait tôt ou tard sans ce crime. Ici, la situation est toute différente. L'homme ne hâterait pas une chose qui doit arriver ; sans son désir de s'anéantir, il ne serait pas anéanti. Pour qu'il y eût analogie, il faudrait que l'anéantissement fût fatalement sur le chemin que suit l'homme. De plus, quand un homme se suicide, il n'évite pas son juge, il ne fait que courir au devant de lui ; s'il pouvait s'anéantir à volonté, l'homme alors échapperait à son juge. Il n'y a donc aucune analogie entre les deux faits, ni sur le terrain logique ni sur le terrain moral. Et du reste, cet argument suppose démontre ce qu'il veut prouver, à savoir que l'homme doit être anéanti.

L'objection qui s'appuie sur l'amour de Dieu pour repousser une théorie qui outragerait cet amour est plus sérieux et mérite un examen plus attentif. L'objection peut se subdiviser en deux, elle peut se présenter à nous sous les deux formes suivantes :

La pensée d'un être moral vivant éternellement dans la souffrance est inconciliable avec celle d'un Dieu tout puissant et tout bon.

Il n'est pas possible de concevoir que Dieu, qui est amour, fasse souffrir sa créature éternellement d'une manière atroce et cruelle, et cela pour quelques fautes commises sur la terre.

A la première objection, nous répondrons que si la pensée de la souffrance humaine n'est pas compatible avec l'idée d'un Dieu bon, c'est autant pour un jour que pour l'éternité. On ne peut invoquer qu'une question de principe, non une question de durée. Si laisser souffrir l'homme fait tache à l'amour de Dieu, une heure de souffrance est aussi inconcevable que toute l'éternité.

Reprenons la seconde objection. Il y a une idée catholique qu'on peut retrouver aisément dans le protestantisme sous différentes formes. Si un homme avait une vie honnête et bonne, mais qu'une heure avant sa mort il commît un péché mortel dont il n'aurait pas le temps de recevoir l'absolution; à cause de ce seul péché il irait en enfer et serait tourmenté aux siècles des siècles. Lorsqu'on dit que les peines éternelles sont seulement la punition des péchés commis dans cette vie, on ne s'éloigne guère de ce point de vue; or, cette conception des choses fait de notre Dieu un Dieu cruel, incompréhensible, dont la pensée nous répugne. Mais ce n'est pas ainsi qu'on doit comprendre l'enseignement de l'Écriture et de la conscience chrétienne. Nous noterons trois points qui distinguent essentiellement cette conception de la doctrine du châtement, de celle que nous soutenons.

Ce n'est pas Dieu qui fait souffrir l'homme. Dans une cer-

taine mesure, l'homme est aussi créateur, c'est en cela qu'il peut être dit qu'il fut fait à l'image de Dieu, et la souffrance, c'est son œuvre à lui, non celle de Dieu. On ne peut pas dire, dès qu'on veut préciser, que Dieu torture les méchants. On doit dire que c'est le méchant qui s'inflige à lui-même des tortures et des tourments. Dieu est lumière, amour, félicité ; il est naturel, inévitable que celui qui s'éloigne de Dieu perde la félicité, et plus il s'éloignera de Dieu, plus son âme, qui est faite pour lui et « ne trouve son repos qu'en Dieu » sera tourmentée douloureusement.

En second lieu, les expressions qui sont employées pour désigner la souffrance des méchants et l'instrument de la peine n'étant que des images, nous pouvons y voir l'expression de la douleur que fera éprouver à l'homme la vue du bonheur des élus et l'éloignement de Dieu ; par conséquent, on doit bannir toute idée d'affreux tourments qui seraient infligés à l'homme et tortureraient son corps et son âme ; on peut de même écarter l'idée que la souffrance soit incessante et dépasse toute imagination. L'agent en sera probablement la conscience réveillée et la raison montrant à l'homme quel fut son péché vis-à-vis de Dieu et sa folie pour lui-même.

Enfin, si la souffrance est éternelle, ce ne sera pas par le fait de Dieu. Ce ne sera pas parce que Dieu refuse de pardonner les fautes commises sur la terre, mais parce que l'homme continuera par sa rébellion à rendre le pardon impossible. Non-seulement le passé serait un obstacle tant qu'il n'y a pas conversion, mais encore et surtout la rébellion qui continue. Qu'y a-t-il de plus naturel que, si l'homme reste loin de Dieu, il ne puisse être heureux ! Il pourrait être

heureux, s'il le voulait, il ne le veut pas ; aussi longtemps qu'il persistera à pécher il souffrira. Cela est logique et naturel. Rien dans le cœur ni dans l'esprit de l'homme ne saurait condamner une telle conception. Elle n'a rien de blessant ni, pour la conscience ni pour les sentiments chrétiens. Elle est en pleine harmonie avec les notions de la justice et de l'amour de Dieu.

Et c'est précisément au nom de l'amour et de la justice de Dieu que nous repoussons l'enseignement conditionaliste ; un Dieu qui anéantit celui qui ne veut pas se soumettre à lui, nous laisse une impression douloureuse. Si l'on veut prêcher l'anéantissement, nous comprendrons, en un sens, qu'on le fasse au nom de l'amour ; Dieu, prenant pitié de sa créature pécheresse et misérable, lui accorde la délivrance, cela ne peut raisonnablement, logiquement se comprendre, mais, à la rigueur, le cœur pourrait encore s'en satisfaire. Mais le Dieu qui écrase impitoyablement un adversaire n'est pas le Dieu d'amour que nous révèle l'Evangile.

II

LA NATURE DU CHÂTIMENT

Nous ne pouvons pas savoir grand chose sur le châtiment, pas plus que nous ne pouvons nous rendre bien compte de ce que sera le ciel. On ne peut raisonnablement admettre les tourments que dans le Moyen-Age on s'est plu à décrire avec tant de luxe. Cependant l'idée de souffrance est essentielle au châtiment ; non-seulement on peut l'affirmer *a priori*, mais encore on peut le conclure des images qui sont em-

ployées par les auteurs sacrés. Nous nous efforcerons de faire la synthèse des éléments divers que l'Écriture, ou du moins le Nouveau Testament, nous fournit à ce sujet.

Les paroles de Jésus ne peuvent s'expliquer que par les idées de ses contemporains immédiats. Il n'a fait que reprendre des images déjà usitées de son temps. C'est le plus souvent le feu, le feu éternel, la géhenne, ou bien les ténèbres du dehors, ou seulement les pleurs et les gémissements. Il y a, dans de telles images, assez peu d'analogie pour qu'on puisse bien hardiment soutenir que ce ne sont là que des images. Il serait difficile de se représenter ensemble ce feu et ces ténèbres. Mais jamais il n'a été dans la pensée de Jésus de nous mettre l'esprit à la torture pour faire accorder tant bien que mal ces différentes expressions. L'idée principale, et qui revient souvent, est l'idée des pleurs et des gémissements ou grincements de dents (1). C'est ce châtiment qu'il appelle perdition, mais jamais la mort; il en parle comme d'une ruine, comme de la pire des destinées. S'il ne faut pas prendre ces mots au sens propre (comme le voudrait M. White) que faut-il en déduire? Il faut d'abord remarquer que l'âme et le corps y sont jetés, que contrairement à la première mort qui ne frappe l'homme que dans son corps (ou qui plutôt le frappe par le corps), la seconde mort atteint l'être tout entier. Est-ce pour le détruire? Mais la mort actuelle ne détruit pas le corps. Et, du reste, quel est le feu qui pourrait détruire une âme? Or, il est bien parlé d'un feu et d'un ver, mais il n'est nulle part question d'un autre feu ou d'un autre ver

(1) Matth., VIII, 12, XIII, 42, 50; xxii, 13; xxiv, 51; XXV, 30; Luc XIII, 28.

destinés à atteindre l'âme. A moins de matérialiser l'âme et d'en faire une portion même de notre être physique, on ne peut expliquer comment elle s'anéantirait dans le feu. Il faudrait qu'elle fût d'une nature différente de sa nature actuelle. Les martyrs sont bien, à la vérité, jetés corps et âme dans le feu ; mais qui donc penserait que leur âme y a péri. Eh ! bien, si la Bible voulait enseigner que l'âme peut et doit être consumée par le feu de la géhenne, elle aurait assurément indiqué par un mot un agent quelconque qui l'y détruirait ; mais elle ne parle que de feu et de soufre ; et, puisque le feu n'a pas détruit l'âme ici-bas, pourquoi la détruirait-il dans la géhenne ? et surtout pourquoi n'est-il pas parlé de cet anéantissement de l'âme. Or, nous l'avons remarqué, les expressions de « mort » et « tuer » sont évitées quand il s'agit de l'âme ; et quand il est parlé de la détruire, ou de la faire passer par la mort, le sens est déterminé par ces mots : « dans la géhenne » ou « l'étang de feu et de soufre ».

Au reste, si dans cette image de feu il fallait chercher l'idée de destruction, on ne saurait qu'y voir une destruction très rapide. Or, ce n'est pas l'idée qu'on peut tirer des expressions de Jésus. De même, qu'est-ce qui semble le mieux donner l'idée du néant, sinon les ténèbres du dehors ? Or, nous voyons que ces ténèbres ne sont point une image de l'inconscience, puisque Jésus y voit les hommes pleurer et gémir. Ainsi, jamais Jésus n'a enseigné l'anéantissement. Et non-seulement cela, mais il n'y a pas place pour l'anéantissement dans son enseignement. En effet, même si les termes tels que perdition et d'autres semblables présentaient quelque ambiguïté, encore serait-il difficile de trouver place pour le

châtiment qu'enseigne le conditionalisme. Si c'est par l'anéantissement que Dieu doit punir l'homme, pourquoi alors tant parler de pleurs ? On ne pleure pas dans le néant ? Et s'il y a un châtement de souffrances et de larmes tel que celui qu'indiquent les expressions et les images que nous rappelions, alors pourquoi Dieu en ajouterait-il un second qui serait tout le contraire du premier ! Et pourquoi Jésus garderait-il le silence sur ce châtement.

Ce châtement, du reste, de même que les souffrances qui le précèdent, serait une injustice de la part de Dieu ; Si « tu mourras » voulait dire « tu seras anéanti » la première mort que subit l'homme doit l'anéantir ; en le ressuscitant Dieu manque à son pacte, il ajoute une punition dont il n'a pas parlé. Il serait étrange de dire comme le voudrait M. White, que c'est à la mort de Jésus, à la Rédemption, qu'ils doivent ce second châtement, plus terrible que le premier !

Il nous faut encore dire quelques mots sur la manière dont on peut entendre la seconde mort. Mais après ce que nous avons déjà avancé, quant à la première, il ne nous restera que peu de chose à ajouter. La mort n'est pas la cessation de l'être, mais la cessation de la vie. Elle est une transformation du mode d'existence. Elle consiste surtout d'abord dans la privation de l'usage de celles de nos facultés qui nous mettent en relation avec le monde. Nous sommes arrachés extérieurement au monde dans lequel notre être se mouvait, nos relations avec lui sont suspendues. La résurrection rend à tous, même aux rebelles, un corps et des facultés qui lui permettent de rentrer en relation avec le monde extérieur. Alors vient pour les derniers la seconde mort qui les prive des facultés par lesquelles nous sommes en rapports avec

d'autres êtres. C'est quelque chose comme cet abîme, ce vide qui épouvantait à tel point les démons que rencontrait Jésus. Il est ici-bas des heures dans lesquelles nous sommes dans le vide ; nous ne sommes en relation avec rien ni personne, nous n'avons ni sensation, ni action. Cela n'empêche pas le jeu de certaines de nos facultés. C'est ainsi que bien des hommes qui ici-bas ont fui sans cesse la présence de Dieu et les reproches de leur conscience, se trouveront jetés dans l'impossibilité de s'étourdir désormais dans des affaires ou des plaisirs. Ils n'auront plus ni action ni sensation. Ils seront seuls à jamais, dans un silence et une nuit horribles, dans la nuit de l'éternité sans Dieu. Resté à savoir ce que durera ce châtiment, c'est ce que nous aurons à examiner encore.

III

DURÉE DU CHÂTIMENT

C'est en général sur le mot éternel, appliqué au châtiment ou à l'instrument du châtiment, qu'on appuie la doctrine des peines éternelles. Mais plusieurs objections, en apparence sans réplique, ont été apportées. Il est nécessaire d'examiner rapidement ces observations.

Le mot éternel est employé dans l'Ancien et le Nouveau-Testament pour désigner des périodes d'une durée limitée et parfois relativement courte. On ne peut donc le traduire dans le sens d'une durée sans fin.

A cela, nous répondrons qu'il est aisé de voir que le mot a deux applications bien différentes (Matth., XII, 32) ; tantôt il désigne l'économie actuelle en tout ou en partie, tantôt

l'économie future. Quand le mot éternel s'applique à la première économie, il peut arriver qu'il ne les comprenne que partiellement : il a facilement alors le sens du mot toujours en français. Mais quand le mot éternel s'applique à la période qui suit le jugement, on ne peut trouver un seul cas où ce ne soit qu'une partie de cette période.

Il a été donné du mot éternel bien des définitions, dont quelques-unes fort étranges et qu'on pourrait assez bien ramener à ceci : éternel signifie qui dure un certain temps. Cette confusion vient de ce qu'on n'a pas distingué entre les deux économies.

Il y a une autre manière de comprendre éternel. On prétend que parfois le mot signifie non pas *qui dure éternellement*, mais *qui a des effets éternels*. C'est, nous semble-t-il, faire encore ici une étrange confusion. Le mot éternel s'applique à la durée et ne saurait avoir une autre valeur. S'il s'applique à une cause, il indiquera que cette cause est éternelle ; s'il s'applique à des effets, il indiquera que les effets sont éternels ; mais ce n'est pas à ce mot à dire s'il s'agit de la cause ou des effets. Ainsi, dans le passage invoqué (Héb., IX, 12), il est parlé d'une rédemption éternelle. Est-ce la cause du rachat ou les effets que l'on considère ? Ce n'est pas, en tout cas, au mot éternel à le dire ; c'est dans le substantif qu'il faut le chercher.

Le mot étant mieux connu, voyons-en les applications principales en relation avec notre sujet.

Matth., XXV, 46, nous dit du châtiment des méchants qu'il sera éternel. Le sens de ce mot éternel est trop nettement déterminé par le parallélisme avec vie éternelle pour qu'on ose prétendre qu'il ne s'agit pas d'un châtiment d'une

durée sans fin. Mais on a expliqué ce mot comme s'appliquant aux effets du châtimeut. Ce serait une peine éternelle dans ses effets. Mais alors faudrait-il entendre aussi que la vie éternelle est une vie qui a des effets éternels ?

Quand un père inflige à un de ses enfants un châtimeut quelconque, ce châtimeut aura, en bien ou en mal, des effets qui, surtout dans le premier cas, seront éternels ; faudra-t-il dire que c'est un châtimeut éternel ! Pourra-t-il dire qu'il corrige éternellement son fils ? Même en admettant cette explication, malgré ce qu'il y aurait de ridicule dans ce langage nous demandons ce que signifient les paroles de Jésus : Quel que soit le châtimeut, il aura des effets éternels ; ces paroles voudraient dire alors : ils iront à un châtimeut quelconque ! Eternel s'applique encore au feu. Marc, IX, 43, 49, nous parle de ce feu de manière à ne nous laisser aucun doute sur son éternelle durée. Mais ce ne sont pas les seules indications que nous ayons sur le feu éternel. Jésus nous en parle comme de celui qui est réservé au diable et à ses anges, et il s'accorde (dans Matth., XXV, 41) avec l'auteur de l'Apocalypse (Apoc., XX, 10, 16) pour en faire le châtimeut commun à tous les rebelles. Or, de ce châtimeut, il est dit qu'il durera aux siècles des siècles (Apoc., XX, 10). Quant à cette expression aux siècles des siècles, le même livre de l'Apocalypse la contient au moins dix fois, appliquée soit à Dieu, soit au bonheur des élus ; personne ne dira qu'alors elle indique une durée limitée. Il est impossible que ce mot ait ensuite un sens différent quand il s'appliquera aux tourments des méchants.

— Nous avons suffisamment démontré que si l'on veut se placer sur le terrain biblique, on ne peut trouver de preuve

sérieuse d'un châtement de durée limitée, que l'éternité de la peine est l'enseignement général de l'Ecriture. Mais nous devons dire que ce fait bien simple et bien décisif nous est donné par cette considération que le châtement ne peut cesser que quand le péché a cessé. Le châtement est nécessairement éternel là où le péché est éternel, il doit au contraire cesser le jour où le péché n'existerait plus. Marc, III, 29, nous parle d'un péché éternel (c'est la leçon des éditions critiques, corrigeant la *recepta*); s'il y a un péché éternel, c'est qu'il y a une âme immortelle pour le commettre; et assurément un péché subsistant éternellement, entraînera un chatiment éternel.

CHAPITRE V

DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

Il semble que cette question devrait être examinée avant toutes les autres ; mais une fois résolue, elle rendait le travail à peu près inutile et, du reste, l'Écriture n'ayant pas traité cette question directement à la manière d'un traité de philosophie, nous ne pouvions procéder autrement que nous ne l'avons fait. De l'enseignement que nous avons trouvé sur les points principaux de l'eschatologie résulte nécessairement une doctrine positive sur le problème de l'immortalité ; nous n'avons qu'à tirer les conclusions des différentes affirmations que nous avons établies.

Reprenons d'abord les thèses soutenues par les conditionnalistes. Ils déclarent que l'Écriture n'enseigne nulle part l'immortalité de l'âme. Elle présente l'âme humaine comme l'âme de l'animal et n'attribue rien à l'homme que l'animal ne l'ait aussi. Deux points de vue se sont faits jour parmi

les conditionalistes. L'âme n'a pas reçu l'immortalité à titre définitif, mais elle la possédait jusqu'à la chute (M. Péta-vel) ; l'âme était mortelle, mais était appelée à devenir immortelle par l'obéissance.

Etudions d'abord cette dernière hypothèse, et supposons que l'homme ne possédait pas l'immortalité quand il fut créé. Alors, quand Dieu lui dit : « Au jour où tu mangeras de ce fruit, tu mourras de mort, » cela revient à lui dire : « Tu perdras la récompense que je t'aurais donnée. » Il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a pas de désobéissance à ne pas faire ce que Dieu lui disait. Dieu offre à l'homme l'immortalité, l'homme est bien libre de la refuser. Mais les choses ne se sont pas passées ainsi. En réalité, le fait que Dieu avait donné un commandement entraînait une punition (1). Qui oserait soutenir que la mort et tout ce qui la précède et l'accompagne d'épouvantables désordres était dans le plan primitif de Dieu ? Qui oserait soutenir sérieusement que Dieu avait préparé à l'homme une telle vie de tourments et d'horreurs, que ce fût là le point de départ de l'œuvre de Dieu ? On n'expliquerait rien en disant que l'obéissance de l'homme eût prévenu un tel état de choses ; car alors, il faudrait en conclure que c'était à l'homme à corriger le plan de Dieu. On prétend aussi que la mort serait arrivée immédiatement sans la Rédemption ; tout ce qu'on peut dire pour soutenir une telle hypothèse est absolument inutile. De quelque manière qu'on l'envisage, elle ne peut être acceptée.

(1) Dieu a dit à l'homme : Fais ceci et tu vivras non pas en Eden, mais au Sinaï, quand l'homme était mortel ; cela seul suffit à nous prouver qu'en Eden il n'avait pas la mort en lui ni devant lui.

Pourrait-on expliquer comment Dieu, ayant soufflé en l'homme une respiration de vie, ce souffle porte avec lui un germe de mort ? Ce n'est là qu'une image, nous dira-t-on ; mais nous croyons qu'elle a précisément pour but de placer la création de l'homme bien à part de la création des animaux. Si elle n'avait pas cette valeur, à quoi servirait-elle ?

Le seul titre de meurtrier donné à Satan nous prouve que l'Évangile a bien considéré la mort comme le châtement du péché. Paul nous dit encore que, par le péché, la mort est entrée dans le monde.

Nous pouvons dès maintenant aborder la question de l'immortalité absolue. Commençons par repousser les objections faites par les conditionalistes. Il n'est dit nulle part que l'âme soit immortelle, nous dit-on ; mais on n'a pas observé qu'il n'est dit nulle part qu'elle acquière l'immortalité par la nouvelle naissance ni par la résurrection. Il faut bien observer que lorsqu'il est parlé d'immortalité, c'est pour le corps : il n'est rien dit de semblable pour l'âme ; du reste, ce mot ne pouvait pas avoir le même sens que dans la langue classique ou philosophique, et l'affirmation : « L'âme est immortelle » n'aurait pas eu la valeur que nous lui attribuons dans notre langage. On a encore objecté ce fait que d'après saint Paul, Dieu seul possède l'immortalité. C'est une étrange objection ; si cela voulait dire que Dieu seul est immortel, cela supposerait qu'il n'y avait à ce moment ni ange ni homme qui ne fût mortel. Mais cette parole a seulement pour but de proclamer que Dieu seul possède par soi-même et en maître le don de l'immortalité.

Quand la Bible nous enseigne un châtement éternel, elle suppose que l'âme est immortelle.

Quand Jésus se trouvant en présence du parti pharisien, dont les idées sont très populaires et qui enseigne l'immortalité de l'âme et qu'il ne fait rien pour détromper ses auditeurs, il suppose encore l'immortalité de l'âme.

Quand saint Paul, prêchant et écrivant à des populations imbues des principes de la philosophie spiritualiste, ne fait rien pour enseigner la destructibilité de l'âme, il la suppose immortelle.

Quand l'Ecriture nous enseigne la survivance de l'âme et ne nous indique pas que cette âme est ensuite anéantie, elle suppose l'immortalité de l'âme.

Quand encore l'Ecriture nous apprend que l'on peut mourir et subsister cependant, qu'en particulier même, après avoir été soumis à ce supplice, qui est la seconde mort, on peut être encore, elle suppose l'immortalité de l'âme.

L'âme est immortelle parce qu'elle a reçu de Dieu la liberté, et que l'amour de Dieu l'appellera toujours au salut ; elle est immortelle, car autrement Christ ne pourrait avoir revêtu cette même nature humaine. Elle est immortelle, car on ne saurait concevoir que Dieu donnât son Fils pour des êtres si peu différents des animaux.

CONCLUSION

Nous avons combattu hardiment et sans hésiter la doctrine de l'anéantissement et plus nous avons approfondi la question, plus nous avons senti notre conviction s'affermir. Nous sommes de plus en plus convaincu qu'une telle théorie est contraire aux vrais intérêts de l'homme et des sciences théologiques qu'elle discrédite par des alliances compromettantes, nous croyons qu'elle n'a pu se former et se soutenir que faute d'un examen un peu sérieux de la question et par des définitions inexactes. Les contradictions inconcevables que nous avons signalées à l'occasion montrent que nous avons le droit de parler ainsi. Mais nous ne nous sommes pas contenté d'attaquer le conditionalisme ; nous avons affirmé la doctrine si antique des peines éternelles ; c'est qu'elle nous paraît enseignée formellement par Jésus-Christ et en général

par l'Écriture, et parce que, si notre cœur s'émeut et se trouble à la pensée d'un châtiment qui ne finirait pas, notre conscience ne peut admettre le pardon tant qu'il n'y a pas retour à Dieu. Nous ne trouvons rien de moins douloureux dans l'anéantissement que dans la pensée des peines éternelles et si l'on craint que la pensée de la souffrance des rebelles ne trouble le bonheur des élus, on peut bien le craindre aussi avec autant de raison pour le seul souvenir de ces souffrances, et la certitude que ceux qu'ils ont aimés sont anéantis ne sera peut être que plus amère pour les rachetés, car celle-là est sans espoir. Oui, la doctrine des peines éternelles est enseignée ; mais au fond elle ne l'est que sous la forme prophétique et par conséquent d'une manière conditionnelle ; il en est de cela comme de beaucoup d'autres menaces, elles sont, de même que les promesses, subordonnées à la manière dont l'homme les accueillera. La ruine attendait certainement Ninive, mais son repentir a changé les plans de Dieu. Les peines éternelles attendent bien les rebelles, mais leur repentir les en affranchirait. Or, nous pouvons penser qu'il y aura toujours place pour le repentir. Il n'y a rien de précis, ni dans les données de l'enseignement biblique, ni dans celles des faits qui nous interdise d'espérer la possibilité du salut après la mort. Il y a, au contraire, un mot qui nous révèle dans l'amour de Dieu des richesses infinies et qui semble répondre à un problème très sérieux. Jésus dit : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Nous avons parlé de douloureux malentendus, quelle époque en a autant présenté ? Quand a-t-il été plus difficile de trouver son chemin ? L'Évangile a été si profondément altéré, si gravement compromis par ceux qui pré-

tendaient le représenter le plus fidèlement, qu'il est difficile de ne pas comprendre qu'il soit méconnu par les âmes quelquefois les plus droites ; on comprend que les meilleurs, les plus purs, soient souvent les plus hésitants ; on comprend que les doctrines les plus vivantes, les plus essentielles du christianisme restent voilées pour quelques-uns par les ombres qui s'étendent sur notre temps. Et si nous, avec notre égoïsme et l'étroitesse de notre amour, nous en tenons compte, si nous apprenons, nous les plus fermement attachés à nos dogmes antiques, à nous garder de juger, si nous apprenons à admirer ceux qui ne pensent pas comme nous, et à dire : Ils nous devanceront au royaume des cieux ; l'amour infini de Dieu ne saura-t-il pas être plus large et plus compatissant ? Ne tiendrait-il aucun compte de toutes les conditions de milieu, d'hérédité, d'éducation, de toutes ces iniquités sociales qui ont fermé à tant d'âmes les horizons de la vérité ?

Si la parole du Sauveur est autre chose qu'un sentiment de pitié humaine, elle ne peut signifier moins que cela. Mais alors nous pouvons croire que Dieu donnera à toutes les âmes quelque moyen de connaître la vérité, d'apprendre à le connaître tel qu'il est et non pas tel qu'il leur a été présenté dans la vie et par les hommes.

Si les livres sacrés se taisent sur ce point, n'en soyons pas surpris ! Jonas n'a pas prévu et n'a pas annoncé aux Ninivites qu'il leur serait pardonné, c'eût été le moyen de les empêcher de se repentir. Ainsi, avec l'Écriture et les chrétiens des âges passés, nous continuerons à prêcher la doctrine des peines éternelles avec l'espoir secret que cette prédication même servira à rendre la menace inutile, nous continuerons d'annoncer la souffrance et les angoisses sur

toute âme d'homme qui fait le mal, mais gardant au fond du cœur une espérance immortelle pour nos compagnons de route tombés sur le chemin.

Vu :

Le Président de la soutenance,

R. ALLIER.

Vu :

Le Doyen,

F. LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

LYON. IMPRIMERIE NOUVELLE, RUE FERRANDIÈRE, 52
